

# 『浄度三昧経』の研究

——『安樂集』と『観念法門』の場合——

齊 藤 隆 信

はじめに

『浄度三昧経』（以下『浄度経』と略す）一卷を北魏の曇曜（一四三九—四七三）の訳出とするのは費長房『歴代三寶紀』卷第九<sup>(1)</sup>であり、これに先だつ僧祐『出三藏記集』卷第四の新集続撰失訳雜經錄<sup>(2)</sup>の中にもこの経を収めている。よつて経錄によるかぎり、当初この『浄度経』を翻訳經典とみなしていたようである。ところが智昇『開元釈教錄』卷第一八の別錄中疑惑再詳錄では、はじめて『浄度経』三卷と『浄度三昧抄』一卷を、所謂「疑經」と判定し中国撰述經典（以後、便宜上「疑偽經典」と標記する場合もある）としたのである<sup>(3)</sup>。往昔には焚書によつて先秦の漢籍の多くが失われたように、仏典も度重なる廃仏に

よつて貴重な財産を失う憂き目にあつてゐる。五世紀中葉といへば北魏の廃仏が断行された時であり、これに前後して撰述された『浄度経』も廃仏と関わりがあつたと考えられる<sup>(4)</sup>。焚書という事件がその後の偽撰の増加をうながしたことを考慮すれば、仏教界にも同様のことが言えるであらう。

さて、かりにこの経を五世紀に翻訳、あるいは撰述<sup>(5)</sup>されたとしても、経錄によればそれから百年経つか経たない『出三藏記集』では、詳細が不明となつたということである。およそ四本存在していたとされる『浄度経』の中には、はたして翻訳經典があつたのであろうか。すくなくとも僧祐は『提謂波利經』を新集疑經偽撰雜錄に収めているにもかかわらず、この『提謂波利經』と語句からも内容からもきわめて類似性をもつ<sup>(6)</sup>『浄度経』を翻訳經典とみなしていたのであるから、当時にあつては所謂

「真經」としての『浄度経』が存在していたのかもしれない。もともと僧祐が『浄度経』に接していたかどうかも疑わしい。もし接する機会があれば、これを疑經偽撰と見抜けぬ道理はない。答えは二つに一つである。僧祐は見えていなかったか、或は真經が存在していたかである。ただし残念なことに、現在敦煌から『浄度経』は十二本が確認されているが、これらはみな統藏経本や七寺（名古屋市真言宗稲園山長福寺）本と符号し、内容からしてとても翻訳經典とは考えられないのである。翻訳された『浄度経』が確認されるまでは、これ以上のことについて何も語ることができない現状である。

さて真經か疑偽經かは別として、この現存『浄度経』はその撰述（或は翻訳）以後、しばしば仏典に引用されることがある。早くは梁宝唱『経律異相』（五一六年撰）にはじまり、隋智顗『摩訶止観』、信行『三階仏法』、法琳『弁正論』、唐道世『諸経要集』や『法苑珠林』、道宣『四分律行事鈔』、李師政『法門名義集』などである。そして浄土教では、道綽『安樂集』、善導『観念法門』、永明延寿『万善同帰集』などがそれである。本稿ではこの『安樂集』と『観念法門』に焦点をしばって各々の問題点を論じてみる。ただし便宜上『観念法門』、そして『安樂集』の順にさせていただく。

## 一、『観念法門』における『浄度三昧経』の問題

唐の善導は『観念法門』の五種増上縁義に、この『浄度経』を三回ほど引いている。ただしそのうちの二つは経題のみである。

### ①五種増上縁義のはじめ<sup>(8)</sup>、

依経明五種増上縁義一卷

依無量寿経一

依十六観経二

依四紙阿弥陀経三

依般舟三昧経四

依十往生経五

依浄土三昧経六

謹依釈迦仏教六部往生経等、顯明称念阿弥陀仏、願生浄土者、現生即得延年転寿、不遭九横之難。一一具如下五縁義中説。

### ②第二の護念得長命増上縁の中には、経文を引用している。<sup>(9)</sup>

又如浄度三昧経説云。仏告瓶沙大王、若有男子女人、於月六齋日及八王日、向天曹地府一切業道、数数首過受持齋戒者、仏敕六欲天王、各差二十五善神、常来随逐守護持戒

之人。亦不令有諸惡鬼神橫來悩害、亦無橫病死亡災障、常得安穩。此亦是現生護念増上縁。

③同じく護念得長命増上縁の最後で、仏・聖衆の護念を蒙れば、延年転寿を得ることができるとして、

既蒙護念、即得延年転寿長命安樂。因縁一一具如譬喻經惟無三昧經淨度三昧經等説。此亦是現生護念増上縁。

と、それぞれ見てとることができる。

まず①であるが、ここで注目すべきことは『淨度經』が「六部往生經等」として、他の五つの經と同じ価値判断がくだされていることである（ここで「等」とあるのは、善導が後に引用する『灌頂經』、『譬喻經』、『惟無三昧經』、『月灯三昧經』、『文殊般若經』を指している）。第一から第三の經は、善導自身が『觀經疏』の五正行の中、誦誦正行において、

言正行者、專依往生經行行者、是名正行。何者是也。一心專誦誦此觀經弥陀經無量壽經等。

と述べているのである。「往生經」の定義を仮に、「阿弥陀仏の淨土に、念仏によって往生することを説く經」とするならば、この三經はまさに「往生經」として問題はないのである。第四の『般舟三昧經』は般若空を説く經典で、嚴密に言えば阿弥陀仏の淨土へ往生するということがこの經の主眼ではないので、「往生經」とするべきか否かは異論あるところである。しかし

善導はこの『觀念法門』の中で『般舟三昧經』を、特に『觀無量壽經』と同等に扱っており、そこに兩經を甄別する姿勢はないのであるから、この經も「往生經」とすることができよう。

第五の『十往生經』、正しくは『仏説十往生阿弥陀仏國經』一卷であるが、これは道綽も『安樂集』で引用し、善導は『往生禮讃』、『法事讃』でも引用している中国撰述經典である。<sup>(16)</sup>この經は往生のための十種の行法を説いているので、「往生經」として不自然さはないであろう。以上の五經はいずれも弥陀と淨土、そして往生について説いている經典である。しかし第六の『淨度經』には弥陀・淨土・念仏・往生といった淨土教に特有な用語も思想内容も、その中にまったく見いだすことはできない。加えて『淨度經』には「仏は実に人を度さず、人みずから度するのみ」<sup>(17)</sup>という独特な表現が見られる。およそ他力を標榜する淨土教にとっては、極めて異質の經典であるはずなのである。にもかかわらず善導は、「六部往生經」の一つとして数えているのである。何故「往生經」なのだろうか。これについて証空（一一七七―一二四七）と記主良忠（一一九九―一二八七）が指摘している。即ち、証空『觀念法門自筆御鈔』卷上<sup>(18)</sup>には、

淨土三昧經ハ念仏ヲ説カズ、別願ヲ明カサズ、專ラ依ルベキ所ニアラザレドモ、今ノ觀門ノ心ヲ得テ、彼ノ三帰、五戒等ノ法ヲ収メ入レテ、淨土ノ依縁ニ取ルナリ。

と述べている。しかしここからは、なぜ善導が『浄度経』を「六部往生経」の中に組み入れたかの解答にはなっていないのである。また良忠『観念法門私記』<sup>19</sup>巻下には問答を設けて、

問浄土三昧経中、全不説弥陀極樂行相、何為依経。答彼経雖不説浄土、而説受持齋戒者得善神護念之相。故引而為護念増上縁也。

とするも、良忠の問いは「何為依経」であって「何為往生経」ではない。「往生経」とは「依経」とちがって浄土教において使用される限定的な用語である。『浄度経』を「依経」とするだけならさして問題はない。しかし「往生経」となると別である。よって善導が言うところの「往生経」とは、いかなる性格の經典群であったのか再考しなければならないであろう。先に示した「往生経」の仮の定義にしても証空と良忠の会通にしても、この『浄度経』即「往生経」を説明することはできないのである。

また、覚明房長西（一一八四—一二六六）は『浄土依憑経論章疏目錄』（『長西録』）群経録第一<sup>20</sup>において現存する三部経の同本異訳八経を列挙した後に、「浄土三昧経三卷、卅三丁、失訳」とし、また偽妄録第十<sup>21</sup>には「浄土三昧経一卷」とする。長西は当時であって現存した三巻本と一卷本の『浄度経』を載録し、双方を区別しているのである。<sup>22</sup>はたして内容から区別しな

ければならなかったのだろうか。そもそも「度」と「土」の相違は、音通であるにしても本経を一読すれば瞭然なはずであるが、何故にこのような誤りを犯したのか。これも転写間の誤写とするにしても、その間に訂正可能な条件としての『浄度経』の存在すら危ぶまれるであろう。そしてまた三巻本で三十三丁とはあまりにも少なすぎる。『浄度経』にかぎっていえば、この『長西録』は疑問をぬぐいきれない思いがするのである。しかしいずれにせよ、長西が弥陀・浄土・念仏・往生を説かない『浄度経』をもって「浄土依憑経」とし載録したのは事実であり、これは他でもなく善導が『観念法門』で、「往生経」の価値を与えたことに起因すると考えられる。

つぎに②であるが、これは『浄度経』巻第二<sup>23</sup>からの極端な偏引である。

一戒を持ちて完き者は、天は五神をして之を護らしめ、五戒を持ちて具せる者は、二十五神をして門戸を營救せしむ。上、六天に至るまで、凡そ百五十神ありて、番代し擁護して、衰耗せしめざらん。……中略……戒、完からざれば、諸天善神は稍く之を遠離す。一戒を犯せば二十五神は之を去り、五戒を犯せば百五十神は尽く棄てて之を離遠す。悪鬼は稍く燒近し、因りて之を衰病せしめ、其の家を耗乱し、遂に衰喪して利せず、財物は聚まらず、向う所は偶<sup>かな</sup>わず、

死して地獄に入るを致す。

がその相当部分である。ここで前後関係を少しく説明すると、併沙（頻婆娑羅）王が仏に対して業報不相応の現実問題について質疑している。善業を積んでも苦報を受ける者の実在、逆に悪業を重ねるも楽報を受ける者の実在をどう説明するのかと。

これに対して仏は業報不相応は過去世の善悪業が熟していないためで一時的なことであり、これが熟した時にはじめて各人が楽報や苦対（苦報に同じ）を受けるのだと答えている。このような仏教の基本的な道理を述べ、最後に併沙王に疑惑を抱いてはならないと釘をさしている。そしてこの直後に五戒受持（業）による諸神の擁護（報）を説くのである。その内容は、月々の六斎日、八王日に天地の諸神に向かって罪を懺悔し斎戒（さいがい）を持てば、仏は六欲天に対し、各々二十五神（総計百五十神）を遣わして随逐擁護（本経では番代擁護）せしめ、悪鬼神を遠ざけ安穩な日常をおくることができるということである。この二十五神は、『浄度経』や後魏法場訳『辯意長者子経』、宋智嚴法雲訳『四天王経』、帛尸梨蜜多訳『灌頂経』、曇靖撰『提謂経』、失訳『七仏八菩薩所説大陀羅尼神呪経』、未詳撰『陀羅尼雑集』において、それぞれ同じ背景をもって登場している。即ち五戒を持つ者には、一戒につき五善神の営護を受けるということである。ただし『浄度経』と『提謂経』の二経に限っては、一戒

につき五善神が六「欲」天から遣わせるので、総計百五十神の擁護を蒙るとしている。この二十五神の擁護説は『十往生経』では二十五菩薩の擁護説であり、そこでの二十五という数は經典の信樂受持（十種往生法の実修）に関わるのであって五戒に約すものではない。よって『浄度経』、『弁意長者子経』以下の諸経と『十往生経』では、二十五をカウントするその背景が異質であるため、互いの関係を論ずることはできないかもしれない。しかし仮に関係しあっているとすれば、『十往生経』の二十五菩薩擁護説は、二十五神擁護説を敷衍したものといえよう。<sup>(24)</sup>

つぎに③である。護念得長命増上縁は、護念増上縁と長命増上縁に分けられる。この護念得長命増上縁での諸経の引用は護念増上縁に限定されており、長命増上縁については引用せずただ典拠となる經典名を最後に列ねるのみである。その長命増上縁には『浄度経』の他に『譬喻経』、『惟無三昧経』の名があげられている。この二経は、道綽が『安樂集』巻下第四大門に現世利益としての延年転寿を、念仏三昧によって得ることができるといふ経証として引用していたものでどちらも貴重な佚文である。善導は、道綽が示した二経に『浄度経』を加えたということである。『浄度経』において長命増上縁を示唆する箇所は巻第二の「増寿益算」の句であり、二箇所に記載されている。<sup>(26)</sup>

さて善導にあって問題となることは、『浄度経』に「往生経」の価値を与え浄土教の枠組みに入れたことであるが、これに関しては別に一章もうけて後に論ずる。

## 二、『安楽集』における『浄度菩薩経』の問題

道綽は『安楽集』巻下の第九大門第二において、穢土と浄土の寿命の長短を比較し、穢土の人寿の短いことの経証として『浄度菩薩経』を二回ほど引用している。はじめの引用は、<sup>(27)</sup>

又抛浄度菩薩経云。人寿百歳、夜消其半、即是滅却五十年也。就五十年内、十五已来未知善惡。八十已去、昏耄虚劣、故受老苦。自此之外、唯有十五年。於中外則王官逼迫長征遠防、或繫在牢獄。内則門戸吉凶衆事牽纏勞心、常求不足。如斯推計、可有幾時得修道業。如此思量、豈不哀哉、何得不厭。

である。しかし周知のごとく現存の『浄度経』において、文意の類する箇所はあるものの、これに符号する文は見あたらない。<sup>(28)</sup> よって道綽が引用する『浄度菩薩経』は『浄度経』とは異なる經典であった可能性もある。それとも翻訳經典としての『浄度経』か、あるいは『浄度三昧抄』なるものであったかもしれない。しかしこの『浄度菩薩経』が『浄度経』と関連しているこ

とは確かである。それはつづく二つめの引用である。<sup>(29)</sup>

又彼経云。人生世間、凡経一日一夜、有八億四千万念。一念起惡受一惡身、十念念惡得十生惡身、百念念惡受一百惡身。計一衆生一形之中、百年念惡、惡即遍滿三千国土、受其惡身。惡法既爾善法亦然。一念起善受一善身、百念念善受一百善身。計一衆生一形之中、百年念善三千国土善身亦滿。

ここで「彼経」とあるが、常識的にいえば直前の『浄度菩薩経』を指すはずである。引用文の内容は、善念または惡念すればそれに相応しただけの衆報または苦報を受けるということである。そしてこれは、敦煌本に欠いているが幸いにも七寺本『浄度経』巻第二<sup>(30)</sup>に無尽意菩薩を対告衆として仏が、

罪福相い累ね、重数は分明なり。後に当に罪福の報いを受けて一一に失わざるべし。一念すれば一身を受け、善念すれば天上・人中の身を受け、惡念すれば三惡道の身を受け、百念すれば百身を受け、千念すれば千身を受く。一日一夜に生死の根を種えれば、後に当に八億五千万雜類の身を受くべく、百歳の中に後世の栽を種えれば甚だ数え難しと爲す。魂神は種えるに遂いて形を受け、三千大千刹土の中に遍く、地間に空地あることなし。

と語る文に相当する。よって道綽の引く『浄度菩薩経』は、『浄

度経』でなければならぬはずである。なお、これは道世の『法苑珠林』巻二三慚愧篇にも引かれている。道世は『浄度経』の特徴的思想として引いたのである。

さてそれでは何故に道綽は「浄度三昧経」とせず、「浄度菩薩経<sup>31)</sup>」としたのであろうか。それは『浄度経』巻第二の終りから巻第三の初めにかけて、仏の対告衆の一人として「浄度菩薩(七寺本では浄度大士)」が登場するからである。では経題の「浄度」と菩薩名としての「浄度」とは関係しているのだろうか。筆者は、はじめ『浄度経』の「浄度」は、道綽が『浄度菩薩経』<sup>32)</sup>と言ひ、良忠も『観念法門私記』巻下に「本経の題に浄度と云うは、是れ能請の人の名なり。」<sup>33)</sup>と言ふことから、菩薩の名称であると考えていた。しかし結論をさきに言えばこれは誤りである。それは巻第三のおわり近くに、経題の由来について、

阿難、仏に白して言く、「是の尊三昧は人を度すこと乃ち爾り。衆生の類、有識の属は、度を得ざる者なし。尊にして巍巍、諸経の中の最、衆行の首、立道の元、百福の王、尊妙なること乃ち爾り。名づけて何の経と為し、云何が奉持せんや。」

仏、阿難に告ぐ、「是の経、断諸苦本と名づけ、一に總持諸法門三昧と名づく。又た浄度三昧と名づく。諸天・人民

・鬼神・龍・阿須輪を度して、下、三塗に及ぶまで度脱せざるはなし。諸情を浄め三界を浄むるが故に浄度と名づく。」

とあることから明白である。諸天・人民から三塗の者まで浄度し衆生の六情を清め三界そのものを清浄にすることが「浄度」であり、そしてこの行に徹することが即ち「浄度三昧」なのである。よって経題の「浄度」は菩薩名を意味するものではないことがわかるであらう。そもそも第一に、釈迦が経題の由来について語る場面の対告衆は浄度菩薩ではなく阿難に移ってからである。浄度菩薩が対告衆として登場するのは巻第二のおわりから巻第三のはじめまでと限られており、そのあと蓮華浄菩薩・相浄菩薩・縛色長者・恐懼長者と対告衆が順次かわり、最後が阿難なのである。『浄度経』では浄度菩薩は他の対告衆と同等の扱いがなされ、また内容的にも他にまさって際立っているということはないと思われる。<sup>34)</sup>

そして第二には、およそ一切経の中で特定の人物名と「三昧」が結合した経題はないということである。ただし中国撰述經典の『観世音三昧経』は例外である。この『観世音三昧経』に説かれている三昧は、仏教でいうところの禪定を意味するのではなく、むしろ一般的俗的に使われている意味での三昧で、熱中するとか打ちこむというほどの意味であらう。『開元釈教録』

十八の疑惑再詳録と偽妄乱真録には、それぞれ十四部十九卷、三九二部一〇五五卷の、疑惑と偽妄の經典が挙げられている。

この中、經題に三昧を付す經典は『毘羅三昧經』以下『蜜多三昧經』まで十部十四卷で、更に現時点では『毘羅三昧經』、『觀世音三昧經』、『淨度三昧經』の三經の存在が確認できる。これら中国撰述經典における三昧の用法を考えるに、やはり仏教用語としての三昧とは性質を異にしているのである。『毘羅三昧經』は、毘羅の原語が不明なことに加え、經中において毘羅三昧の具体的な説示を欠いているために、いかなる三昧なのか依然として定説をみない。また先の『觀世音三昧經』では、たしかに觀世音の入定を説いてはいる(五日之時即自現身証說三昧)ものの、經のながれからして經題の「三昧」につながるものではない。またこの『觀世音三昧經』では修行者に対して入定を要求しているのではない。やはりこの場合の三昧とは、禪定のことではないようである。それでは何に三昧(熱中し打ちこむ)するのか。それは、終始説かれてはいる經の受持読誦である。七日七夜の読誦三昧によって菩薩の出現を蒙り、煩惱を断ち三惡道を離れることができるというのが經の主旨教旨である。このような推測が許されるならば、『觀世音三昧經』とは「ひたすら受持読誦することによって、惡道を離るべしと勧める」經と言うことができよう。このように『觀世音三昧經』を一例にと

ったが、特定の人称固有名詞が「三昧」に冠せられた經題は、どうもおちつきが悪く、ことばとしても熟しきれていないのである。

以上の二点を考慮に容れれば、『淨度經』の「淨度」を菩薩名とすれば、すわりの悪い經題となる。もしこれを菩薩名とするならば、經典自体にその関係が問われて然るべきであるが、そのような説明は經の中に認められないのである。ただ道綽の場合は『淨度經』を手元に備えていたか否かが不明であり、經文を記憶にしたがって引用したとも考えられるので、その非を責めることはできない。そもそも「淨度」という名の菩薩は、諸經典において他に例を見いだせない名である。これを仏典に稀な菩薩名とすれば、きわめて印象的な「淨度菩薩」をもって『淨度菩薩經』とすれば、それは即ち『淨度三昧經』に他ならないということになる。あるいはそれが当時において共通の了解であったのかもしれない。(ただ、『淨度三昧經』を引用する多くの典籍で「淨度菩薩經」として引く例はなく、「淨度三昧經」・「淨土三昧經」・「淨度經」・「淨土經」のいずれかである。そうすると、『淨度菩薩經』という呼称は必ずしも当時の共通の認識であったとは言えないようである。単に道綽の周辺に限定され用いられていた呼称ではなかったか。)或いは、この經典に登場する多くの対告衆の中から、淨度菩薩を代表せ



しめたととも考えられなくはない。しかし良忠の場合、それは通用しない。先に示した『観念法門私記』の「浄土三昧経の中に全く弥陀極樂の行相を説かず」という記載から、良忠が当時現存していた出続蔵経本系の『浄度経』を拝読していたことは事実である。<sup>(36)</sup> それにもかかわらず、このすぐ後で「本経の題に浄度と云うは是れ能請の人の名なり」として、経題の「浄度」を菩薩名としたのは、大いに問題を残すところである。

### 三、『浄度三昧経』の教旨

名古屋市の真言宗長福寺（通称七寺）の一切経に『浄度経』が含まれていたことから、その全貌が知られるようになった。一經全体の概説は『中国撰述經典（其之二）』に掲載予定の解題（大内文雄稿）を参照していただくとして、ここでは『浄度経』の教旨（ただし実践面に限定する）に焦点をしばって解説してみたい。

中嶋隆蔵は『浄度経』の精神（教旨）をまとめて「愛欲の苦界に没溺して苦痛し愁悩すべき状態に在りながら、それに気付かず逆に快樂と誤解して増々罪業を積み重ねていく衆生に対して、その実体がいかなるものかを知らせ、そうした状況に今在ることの原因としくみとを説き明かし、そこから脱出して再び

転落することがない境涯を成就する方法を提示しようというのが本経の目的意識なのである。かくて本経の作者は、因果応報、輪廻転生のしくみについて、そのような現象がどうして起き、それが無窮に繰り返されて行く原因を考え、従って、また、その転回を停止させ、そうした現象を消滅せしめる方法を考えるのである。<sup>(37)</sup>」と述べている。たしかにこの叙述は簡潔にして当を得ているのであるが、およそ中国撰述經典と言われるものにおいては、これは共通の特色ではなからうか。仏教の基本的理論としての善因樂果と惡因苦果を説き、善因にあつては主に戒律を、樂果にあつては主に福祿寿と生天を、惡因にあつては破戒を、苦果にあつては主に福祿寿の対と墮地獄を、これらを日常身のまわりに生起する具体的な事象を例にとつて容易に納得できるよう配慮しつつ撰述しているのである。費長房によって無批判に安世高訳に仮託された多くの撰述經典は、どれもこれを主眼としているのである。

そこで、この撰述經典共通の特色をふまえつつ、実践面における『浄度経』独自の教旨を明らかにしたい。それには經典の中において、その経題を説示する部分が当然その教旨を知る手がかりとなるはずである。前章において示したように、巻第三に『浄度経』の経題の由来について釈迦自らが説明しているが、それによれば衆生を済度することと三界を清浄にすることにあ

る。両者は別物ではなく、互いに相関していることは言うまでもない。三界を清浄にするということは、三界輪廻するうちに積み重ねられた欲垢の汚れを浄化することで、そこに治生する衆生の六情の浄化でもあり済度でもある。これが「浄度」ということであつた。では何によって浄化救済するというのか。それは持戒に他ならない。およそ仏道において出家在家を問わず最も基本となり、また実践の方向を示すのが戒律である。本經は特に在家の者に向けて説き語られるのであるから、具戒ではなく三帰五戒八齋戒を、それも九齋（歳の三齋と月の六齋）、八王日（立春・春分・立夏・夏至・立秋・秋分・立冬・冬至）といった齋日において勧めているのである。卷第二には、

九齋・八王の日には十事を守治し、志を立てて堅からしむべし。何を謂て十と為すや。一には齋日に當に仏寺に詣りて焼香散花し、塔を遶りて、三尊を礼拝し、道の根栽を種えるべし。二には當に師に従いて齋を受け、如法に之を持ち師の教令に随うべし。三には五戒を堅持す。四には専心に道を念ず。五には諸々の情欲を聞さず。六には仏を念じ慧を念じ師恩の重きを念ず。七には妻子・居家・財宝を念ずるを得ず。一も念ずることを得ざれば、心を持つことと真人の如からん。八には妄りに行来するを得ず。九には深く自ら本罪を責む。十には一切の人の惡を念ずるを得ず。當

に施して功德の本を立て、殃罪を消滅すべし。是を十事と爲す。九齋の日とは、先ず前の一日に、當に自ら嚴設し因縁を断絶し、男女は坐を別け飲食香潔なるべし。其の齋日に至りて清浄を得せしめれば、齋戒完具す。八王日とは、當に先ず前の一日に、男女は処を異にして十法を守持すべし。

と九齋八王日における十種の齋法を説き、また、<sup>(39)</sup>

齋日には當に家居の縁務を棄て、塔寺に就詣り、三尊を礼拝し、師に従いて三自帰・八関齋を受け、廟堂に於いて如法に之を持つこと、猶お糞を除き淨地に到るが如くすべし。

と説いている。このように概ね齋日において、塔寺に参詣すること、師の教令にしたがうこと、戒律を持つことをしきりに勧めているのである。更に卷第三には、日常雑多な衆務に追われているため、塔寺に参詣し齋を受ける余裕などはないとする者は、死して地獄に墮ちるも、<sup>(40)</sup>

當に明師を求むべし。仏の戒を受け、歳の三齋、月の六齋を行い、齋日には如法に益々福施を作し、慙に散華を加え、焼香燃灯し礼拝悔過し、師の教令を用てし、数数講論し常に師に従いて度世の道を問ひ、師の節度に随えば、死して復た三苦の処に帰らず。意の欲する所を恣にし、所生の処は常に福地に在り。

とある如く、齋法によって救われると説いている。『浄度経』においては、この齋日の実践が繰り返して説かれ、在家仏教者に課せられる要件となっているのである。そしてその齋日における実践の内容の中心が持戒であり、これは仏教としての規範であり在俗社会の風紀を正し、よりよき世界を実現するための倫理的禁法である。この持戒は本経において、巻が移行しようとも対告衆が代わろうとも一貫しているのである。ある時には持戒破戒によってもたらされる善報惡対を、諸天善神の擁護と惡鬼神の得便という漢民族が最も願求する益と最も諱避する不益をかりて説き示し（七寺本巻第二の一四一行から）、ある時には齋日に塔寺に詣り師より齋法を受け持戒すべしと勧める和尚と、日々の家事と労役に奔走し仏道の実践などおぼつかないと訴える在俗者との立場の相違からくる摩擦とその打開策を説き（七寺本巻第三の五六行から）、またある時は非仏教徒からの仏教批判と仏の対応（七寺本巻第三の三二行から）が、それぞれ持戒を中心にすえて手を変え品を変え興味深く説かれている。これらはおそらく、当時実際に仏教界と在俗者たちの間に発生した身近な問題であったのであろう。様々な現実の状況と、発生しうる問題を想定して経が説かれていくが、主眼となるのは持戒そのものであって現当の益不益は付加的要素にして、人々を齋日の持戒へと方向づける手段なのである。

また巻第一に説かれている三十地獄について見ても、『浄度経』撰述者が齋日持戒を勧める意図が読み取れる。この三十地獄のうち第二地獄と第四地獄から第十六地獄までの十四地獄は、竺法護訳『修行道地経』巻第三地獄品の八大地獄に順序内容語句からしてほぼ相応する。また第一地獄と第十七地獄から第二十三地獄までの八地獄は、曇無蘭訳『鉄城泥犁経』と同『泥犁経』にそれぞれ説かれる八大地獄に順序内容からして相応する。八大地獄といえは諸経に多く見受けられるが、大方の調査では『浄度経』撰述者がこの『修行道地経』や『鉄城泥犁経』または『泥犁経』をベースとして三十地獄説を構成したと言って大過ないであろう。なお第二十四地獄以降の七地獄については個別には諸経に散見するものの、まとめたかたちとしては現時点未検である。

さて『浄度経』の三十地獄のうち、第九八路獄、第十五鉄火獄、第十七地焼獄、第十九山石獄、第二十九焼石獄の五つの地獄は、それぞれ齋日の持戒を怠った者が墮ちる地獄として説かれている。そこで『修行道地経』に照合してみるとそこには持戒について全く言及されていない。『鉄城泥犁経』、『泥犁経』も同様である。ここから言えることは、『浄度経』撰述者が現世（惡因）から来世（墮地獄）への因果応報を説く手法として、既訳の経における地獄説をかりて新たに三十地獄説を導入し、

その際に墮地獄の因を詳説し、更に『浄度経』の教旨である斎日持戒を組込んだということである。そこに撰述者の意図を読み取ることができるのである。

また巻第三（七寺本第二五七行以降）に仏と恐畏長者との問答が繰り広げられているが、在家のまますごしている自分はこれまで多くの罪を累ねてきて、自ら済度することができないと嘆く長者に対し、仏は、

汝、乃ち能く自ら度世の道を憂い、能く我が憂いを減らすは、何ぞ甚だ快ならんや。汝は今、大福德に遇い、仏世に遭値せり。尚お復た可きのみ。乃ち復た浄度三昧を聞くを得。其の福の功德は以て喩と爲すなし。…中略…其れ是の尊經三昧を聞き歓喜奉行し如法なる者は、其の福は尊く比ぶなし。是れ皆な凡人の行に非ず。事に中りて毛分も失わざる者の如し。尊きこと十方天上世間に過ぎ、徳は能く与に等しき者なし。汝、憂うる莫れ。行ずる者、度を得。出家して沙門と作る能わずと雖ども、家に居りて亦た道を脩むべし。五戒を堅持し九斎を行ひ斎法の如くせしめ、斎日には塔寺に詣り斎を受け六垢を蕩滌し道化を論講し度世の道を求むれば、自ら度を得べし。何ぞ憂うることを之れ有らんや。

と、『浄度経』の功德とこの経を奉行する福をもって度を得る

と説いている。そしてその奉行の内容とは、五戒の堅持、九斎の日には塔寺に参詣して師から戒を授かり度世の道を求めることである。たとえ出家しなくとも、家に居りて戒律を持ち倫理的な社会生活を営むことが三界浄化と衆生救済に他ならず、またそれが自らを済度することになるのである。この恐畏長者は結局、

已に解れり。聚落に居れば仏弟子なく、但だ俗人あるのみ。我れ当に業に従いて移り、善友塔寺に近づき、我れ自ら其の福を得べし。

と、仏のことは受け入れられるはこびとなるが、このあたりに『浄度経』の実践面からの教旨があると言えるのである。なおここに見られる「自ら度を得べし」について言えば、『浄度経』にあつて「仏は実に人を度さず、人自ら度するのみ」などと、特に巻第三に何度も見られる特徴的な表現である。表現としてはいかにも自力的印象を与えるが、内容としては、末世の衆生に対し、実践怠惰への歯止めと積極的に仏道に取り組む自策自励の態度を促し勧めているのである。これに関しては中嶋隆蔵が詳細に論じている。持戒が『浄度経』の実践面の教旨ならば、「自度」は理論面の教旨であると言えるのである。

以上をもって『浄度経』が浄土教典でないことが理解されるのであるが、それでは一体いずれの範疇に属するかといえは、人

天教」に属するのであろう。湯用彤は『漢魏兩晋南北朝仏教史』下の「五戒十善人天教門」<sup>(44)</sup>の項に、『堤謂波利經』について述べている。それによれば『堤謂波利經』は人々の機根にしたがって五戒十善の法を説いているのであって出世の正道は説かないとし、これは世間の法にして死しては来世に天に生まれる人天教としている。そして最後に『堤謂波利經』の三齋六齋八日は『浄度經』にも説かれており、これは当時一般の信仰であったとも述べているのである。この論法によれば『堤謂波利經』に同じく齋日の持戒や生天思想<sup>(45)</sup>を説く『浄度經』も人天教とすることができるのである。

最後になるが「浄度三昧」の「三昧」そのものの意味であるが、經の中で解説するところはないことからこれを定義づけることはできない。しかし以下のことは言えるであらう。この「浄度三昧」の「三昧」は、「浄度」に接続する語呂あわせの感があり、それが取って付けたような唐突ささ感じられるのである。前章で述べた『觀世音三昧經』の「三昧」に同じく所謂「定」や「心一境性」という意味での用いられ方ではないということである。おそらくはもっと俗的に派生転化した意味、即ち打ちこむとか徹するというほどの意味ではないかと考えられるのである。經題の「浄度」に本經の教旨を左右する重みはあっても、「三昧」にはないのである。

#### 四、「往生經」としての『浄度三昧經』

中国において、撰述經典の位置づけはいかなるものであったか。その価値判断は、はじめ經錄によっていた。『出三藏記集』巻第五「新集安公疑經錄第二」<sup>(46)</sup>にはじまり、歴代の經錄編纂者たちは執拗なまでに撰述經典を排斥しようとしてきたのが実際である。それは道安（三一・二三八五）の『綜理衆經目錄』から圓照の『貞元新定釈教目錄』巻第二八まで<sup>(47)</sup>、皆な一様の見解である。道宣などは經錄である『大唐内典錄』だけでなく、『四分律刪繁補闕行事鈔』巻上三<sup>(48)</sup>にも、『浄度經』においては破戒の出家者に対し教団がその罰として鞭打ちを加するという經説をもつて「又有愚師、引浄度經三百福罰、此乃偽經人造、智者共非。」と厳しく退けようとしている。しかしこれは經錄編纂者としては当然の価値判断であり、彼らには大部な仏典を分析整理しかつ正法（翻訳經典）を護り後世に弘通せしめようとする使命の自覚があり、その立場からそれぞれが役割を果たしたにすぎないのである。

さて、それでは經錄編纂者以外ではどうであつたらうか。まず、その著作に多くの中国撰述經典を引いている智顗（五三八―五九七）を挙げることで、残念なことに彼の疑經觀をうかがえる決定的材料は、<sup>(49)</sup>どうも見あたらない。そこで寡聞な

がら筆者が知り得る最初にして、しかも経録編纂者たちとは違った疑経観を提示した者は、おそらく姚氏の道安（一五八—<sup>(50)</sup>ごろ）であり、彼の『二教論』において見ることができであろう。北周武帝（五六〇—五七八在位）の天和四年（五六九）三月に、勅命によって衆僧・名儒・道士・文武百官、総勢二千人以上を動員し、儒仏道三教の優劣を競わせたとき、<sup>(51)</sup>道安は同年九月に、この『二教論』を著して仏教の優を示し、武帝に奉呈したのである。道安はこの中、「服法非老第九」において、

然法行經者、無有人翻。雖入疑科、未傷弘旨。摩訶迦葉、  
釈迦弟子、稟道闡猷、詎希方駕三張符錄。詭託老言、摭採  
譎詞、以相扶助、復引實談、証其虛說、嗚呼可歎、幸深察  
焉。

と述べている。即ち、道家の三張（張陵・張衡・張魯）は、老子の教えを勝手に改めてしまい、また世祖太武帝の信奉を受けた道士寇謙之（三六三—四四八）は、前秦や後秦の時代まで仏教徒を「道士」と呼んでいたのに、この称号を盗み、かわりに「祭酒」の称を与えた。一方、仏典の『清淨法行經』は原典から翻訳された経ではない。しかし、たとえ疑経であっても、仏の精神を損ない傷つける経ではない。迦葉は釈迦の弟子であり、仏法を相承してこれを弘めたのである。これをどうして、三張が著した道家の秘密書（符録）と較べることができようか。彼

らは偽って老子のことばに仮託して妄言を採用し、更にこれを真実の教えとして証明しようとしている。まことに嘆かわしいことである。どうかこのことを深く察知してほしいものである、というのがその内容である。ここでは『清淨法行經』に限定されているが、姚氏道安の疑経観として、また経録編纂者たちの疑経観と相違した考え方として注目されるであろう。

さて、智顗に疑経観が示されていないことに対して、これを弁護すべく、湛然（七一—七八二）は『止観輔行伝弘決』巻第六之三に、<sup>(53)</sup>

清淨法行經云、月光菩薩彼称顔回、光淨菩薩彼称仲尼、迦葉菩薩彼称老子。天竺指此震旦為彼。准諸目錄皆推此經、以為疑偽。文義即正或是失訳、乃至今家所引像法決疑妙勝定等意亦如是。如涅槃後分本在偽目。至大唐刊定始入正經、豈以時人未決便推入偽。大師親証位在初依、不応錯用。

と述べている。湛然は、諸の經典目錄にしたがえば『清淨法行經』は疑経であるが、その内容は正しく、単に翻訳者の名を失っているにすぎないとし、更に経録編纂者によっても同一の經典が、真経とされたり疑経とされたりすることがあり、一定していないことを実例を引いて立証し、初依の位である智顗がどうして真経疑経の区別もなく用いることがあろうかと経の内容の面からと目錄の面から会通させている。

この考え方は、後の天台に継承されていくのであるが、その中でも特に北宋の従義（一〇四二—一〇九二）は、『法華三大部補注』巻第十四<sup>34</sup>で、先の道安の『二教論』を引きながら、

安法師二教論云、法行經者、無有人翻。雖入疑科、未傷弘旨。像法決疑經一卷、乳光經一卷、初教經一卷、九十六道經一卷、清淨法行經一卷、妙勝定經一卷、淨土三昧經三卷、提謂經、占察經等、旧録或謂疑偽、至唐已來或刊為正。斯皆人情、自去取耳。如占察經、大唐天后朝萬歲元年、勅仏授記寺沙門明佺等、刊定編入正經。清淨法行經妙勝定經、旧録謂之偽妄、大周刊定附入正經。淨土三昧經、大周録中編之入藏、以此驗之。故知人情有去取也。又復諸師撰録存没去取、各自不同、皆此之類矣。

として、道安と湛然の説を踏襲しつつ、經の真偽（去取）は常に經録編纂者たちの主観的判断（人情）にゆだねられてきたことを指摘し、真偽判定に対する反省をうながしている。これらのことからわかるように、經經家たちは翻譯の真偽（經録編纂者たちの立場）という事実と、内容の真偽（道安や湛然・従義など經經家たちの立場）という事実のはざままで緊張しつつかつ冷静に自己の教学にとりこんでいかなければならなかったはずである。姚氏道安や湛然らが經録編纂者の疑經觀に対し、あえて別の疑經觀を呈したのはそのためであったと考えられる。

さて、このことが道綽や善導にもあてはまるであろうか。両者の遺文中に疑經觀を示唆する箇所を見いだすことはできないが、おそらくは撰述經典と知りつつ敢えて援引していたのであろう。經の真偽を判定する基準となる經典目錄は、当然ながら周囲には存在していたであろうし、特に善導は若くして長安の實際寺・光明寺・大慈恩寺にとどまっている。仏典の収集整理は經典目錄にしたがってなされるのであるから、これらの大寺院には諸種の目錄が常備されていたはずである。よって目錄上からの真偽の判定はなされていたと思われる。この推定が許されるならば、両者は經録編纂者たちのような一切經を翻譯の真偽で分類する価値判断はなかったといえる。少なくとも希薄であったことは言えよう。これは姚氏道安や湛然や従義らと同じで、仏の精神にさからうことがなければ、それは真經だったのである。それは日本の場合でも同じようで、良忠は『觀念法門私記』巻下<sup>35</sup>に

十往生經、目錄之家、雖入偽妄亂真篇、然其所說不違仏教、故引用之。天台道綽等所積之中、多有此例。又目錄家、不  
必正義、何為定証。

と述べている。この良忠の疑經觀は江戸の松譽嚴<sup>36</sup>的に受け継がれていくのであろう。単に原典が漢語か漢語以外の言語かで一切經の真偽を決することは、真經とは仏の直言金口のみに限ら

れるとする見方からすれば、統一性に欠けまた論理的にも矛盾が生ずるのである。これはあくまで仏典のもつ性質の建前論でしかない。しかし所説の内容を基準として真偽判定することは、統一性、論理性を喪失することなく、本音で語ろうとするものである。両者は経録編纂者たちが推断した真偽にかかわらず、仏の経（精神）という価値判断のもとに援引していたと考えられるのである。よって善導の言うところの「往生経」の定義を再考するならば、以上のことをも含めて論じなければならないのである。しかし道理から言えば、善導が『浄度経』を「往生経」という限定された枠内に取りこんだことは理解しがたいことである。先に示した証空と良忠の弁解も、空しく響くだけである。そもそも善導は『観念法門』において五種の増上縁を蒙る修因として、発菩提心・願生浄土・造弥陀像・称揚礼拜・香華供養・日夜観想・専念弥陀仏名・誦弥陀経を列挙している。これらは後に『観経疏』において五種の正行としてまとめられていく原初形も見られるのであるが、この中には持戒を含めていない。ここに持戒による諸神の營護（隨逐影護）を取り入れるにあたり、その接点が模糊として判然としないのである。「往生経」という限定された枠組みの中に『浄度経』を取りこんだことは、何らかの意図するところがあったのであろうか。それとも単なる我田引水であったのか。『観念法門』からはその意

志表示をうかがうことはできない。

「六部往生経」はその内容から二つに分類できる。一つは翻訳經典（前四経）と撰述經典（後二経）の分類であり、もう一つは阿弥陀仏經典（前五経）と非阿弥陀仏經典（後一経）の分類である。善導は撰述經典二経を「往生経」とし、浄土教の領域に取り込むことによって、所化の在俗信者と難解煩瑣な翻訳經典とを結ぶパイプの役割を果たせたと考えられる。先学が度々指摘する如く、撰述經典は中国人が仏教を理解するにあたって、中国人としての理解の方法があったわけで、それによって僧俗ともに仏教を血肉としていったのである。この傾向は後に変文として形態を変えていくのである。敦煌からおびただしい藏經にまじって変文が発見されたが、この変文もやはり翻訳經典と民衆を結ぶパイプとなっていたのである。疑偽經の撰述はある意味で変文に先立って、仏教を浸透させる前段階だったと言えると思われる。よって諸の經典目錄から知られるように、六朝後期から初唐にかけてさかんに撰述された經典は、他でもなく仏教の庶民化の証左ともなるのである。善導が『浄度経』など数種の撰述經典を取り入れたのは、以上のことを意図してのことであったのである。そして二つめの分類、非阿弥陀仏經典としての『浄度経』を「往生経」としたことは、善導の浄土教線拡張浸透のための一つの方手手だてではなかっただろう



か。既述のごとく『浄度経』の教旨は、在家の者を対象として斎日における持戒や塔寺への参詣、布施供養などの仏教の基本的実践と、それによってもたらされる善悪因果応報の基本的道理を説いている。もとより撰述経典とは、どれも仏教倫理にもとづく勧善懲惡を基調とする因行と、中国社会に深く根をおろした福祿寿を代表とする現世利益の果報を繰り返し説き、これによって在家に対し仏教のあるべき基本的方向性を示すのが共通の傾向である。善導においては、たとえ経典に阿弥陀仏や浄土が説かれていなくとも、あくまでも在俗の者の立場に立つてのことであり、「往生経」はそれによって選定されたのである。世俗の男女にとって関心のある、そして何よりも身近に感じられる庶民経典の思想を——たとえ『浄度経』のように弥陀や浄土を説かなくとも——取りこまれることは阿弥陀仏信仰へ信仰していくステップであり、善導からすれば方便であったのである。そこにおいては『浄度経』などは格好の経典であったと考えられる。

「往生経」の定義を結論づければ、「六部往生経等」という表現からは二通りの解釈ができる。一つは「六種の往生経とその他の経」であり、二つは「六種の往生経とその他の往生経」である（ここで「その他」というのは、五種増上縁義の中に引かれた『灌頂経』、『譬喻経』、『惟無三昧経』、『月灯三昧経』、『文

殊般若経』が最低限含まれる）。前者こそ善導の理解と推断できるが、いずれにせよ善導は、弥陀・浄土・念仏・往生を説かない経典（経典群）を「往生経」と理解しており、事実そこに善導の恣意的な「往生経」観があったようにも思える。要するに、往生を願ひ念仏する者が五種増上縁を得るにつけ、これを実証するために、その根拠が求められる仏典こそ「往生経」ということなのだろう。善導が自ら「往生経」の定義をしておれば別であるが、まったく言及していない以上、現時点ではこれ以外の結論を導きだすことができないのであり、またこれより先の論考は限られた資料からでは事実上不可能と思われる。

## おわりに

この度、はからずも名古屋市の七寺から大量の平安後期写一切経が衆目のあびることとなり、その中に撰述経典とされる『浄度三昧経』が含まれていたことは、蔵外経典という性格上、不幸中の幸いと言うほかないのである。敦煌からは現在のところ十二点の同写本を認めることができ、七寺本『浄度三昧経』は巻第一と巻第二首が散佚しているも、敦煌本各零本によって補うことで、是経の全貌が解明されたわけである。そしてこれによって問題が本稿のような狭い範囲にとどまらず、多岐にわた

ることを痛感させることとなった。敦煌本と日本伝来本（『正統藏經本・七寺本・良忠所見本』両者の第一巻卷末箇所相違、<sup>37</sup>『提謂波利經』との関係、<sup>38</sup>竺法護訳諸經における語彙の影響、<sup>39</sup>曇靖と曇曜との交渉、中国在来思想の影響、当時の庶民の仏教に対する考えや要求、そしてそれに対応すべき僧団レベルでの仏教意識、更には六朝漢語文法にまで及ぶであろう。多くの課題を残しつつ本稿を終る。

#### 《参考図書》

- ・湯用彤『漢魏兩晋南北朝仏教史』下所収「曇曜復興佛法」、「延壽益算之信仰」、「五戒十善入天教門」
- ・任繼愈『中国仏教史』第三卷所収「在家信徒の經典《提謂波利經》」
- ・蕭登福『漢魏六朝仏道兩教之天堂地獄說』所収「仏教之天堂地獄」
- ・望月信亨『浄土教の起源及発達』所収「支那撰述の疑偽經」
- ・望月信亨『仏教經典成立史論』所収「異經及び疑偽經論の研究」
- ・塚本善隆『塚本善隆著作集』第二所収「沙門統曇曜とその時代」、「中国の在家仏教特に庶民仏教の一經典 提謂波利經の歴史」
- ・牧田諦亮『疑經研究』所収「北魏の庶民經典」、「提謂經と分別善惡所起經」、「浄度三昧經とその敦煌本」
- ・牧田諦亮『中国仏教史研究』第三所収「疑經と中国古典 浄度三昧經と五王經について」
- ・香川孝雄『浄土教の成立史的研究』所収「天神記識と奪算の説」

#### 《参考論文》

- ・月輪賢隆「善導の著書と引文考」（『宗学院論集』三三三号、一九四一）
  - ・藤堂恭俊「シナ浄土教における隨逐擁護説の成立過程について」塚本博士頌寿記念『仏教史学論集』所収、一九六一
  - ・砂山稔「曇曜と浄度三昧經 東アジア仏教理解の一環として」（『日本中国学会報』二五五集、一九七三）
  - ・大内文雄「安樂集に引用された所謂疑偽經典について 特に惟無三昧經・浄度菩薩經を中心として」（『大谷学報』五三一二、一九七三）
  - ・佐藤健「安樂集と偽經」（『仏教大学研究紀要』第六〇号、一九七六）
  - ・藤堂恭俊「善導教学における疑經典 特に『十往生經』をめぐる」（『鷹陵史学』第三・四号、一九七七）
  - ・中嶋隆蔵「『浄度三昧經』に見える転迷開悟の思想 仏は実に人を度さず、人自から度るのみ」（『秋月観嘆』『道教と宗教文化』、平河出版、一九八七）
- 註
- (1) 大正蔵四九八五上。『道祖録』によれば、宝雲に『浄度經』二卷の訳出があり、両者は同本としている。また道宣『唐高僧伝』卷第一訳經篇曇曜伝にも「対天竺沙門、訳付法蔵伝並浄土經、流通後賢。」（大正蔵五五二四二八上）とある。
  - (2) 大正蔵五五二二下
  - (3) 大正蔵五五二六七一下、五五二六八〇上。經録における『浄度經』の扱いについては、先学の諸稿を参照。

- (4) 砂山稔前掲論文(五〇頁一五三頁)を参照。
- (5) 砂山稔はその考証によって、「さて、これまでの叙述によって、敦煌本浄度三昧経卷下が、北魏建国初期から、曇曜沙門統時代(和平初—太和十年近く迄)の国家による仏教政策と趣旨の合致する点が多く、沙門統として仏教教団を統率していた曇曜の撰述と考えられる点の多いことを指摘してきた。ここにおいて敦煌本浄度三昧経卷下を曇曜の撰述と断じて、もはや、早過ぎはしないであろう。」(五三頁)と述べている。
- (6) 望月信亨『仏教経典成立史論』(四〇六頁)は両経の関連を指摘しているが、『浄度経』の全貌が明らかになった現在、訂正の要があり、同時に両経成立の先後問題も再考しなくてはならないのである。
- (7) 北八六五四(結六三)・『敦煌劫余録統編』所載本・北八二二(結六五)・北八六五五(霜五五)・北八二二三(晨二)・斯二七五二・斯四五四六・斯七四五二・斯五九六〇・斯七四四四・斯二三〇一・俄Φ三五一(仏経)、『浄度経』の諸本対照表は『中国撰述経典(其之二)』(大東出版社)に掲載予定である。
- (8) 浄全四一—二二七上
- (9) 浄全四一—二二九下
- (10) 浄全四一—二三〇上
- (11) 原文は『浄土三昧経』とあるが、これは音通による転写間の誤写であろう。②と③で『浄度経』とあるので、「土」と「度」の相違は、ここではさほど問題ではない。『唐高僧伝』、『弁正論』、『法華三大部補注』にも「土」としてある。
- (12) 浄全二—五八下
- (13) 拙稿「善導所釈の三念願力」(『佛教大学大学院紀要』通卷二三号所収、一九九五)を参照。
- (14) 浄全四一—三七五下
- (15) 浄全四一—二上
- (16) 藤堂恭俊「善導教学における疑経典 特に『十往生経』をめぐって」(『鷹陵史学』第三・四号、一九七七)を参照。
- (17) 七寺本『浄度経』卷第三第三〇行。中嶋隆蔵前掲論文参照。
- (18) 西山叢書四一—六七上
- (19) 浄全四二—五八上
- (20) 大日本仏教全書卷第一(三三七頁)
- (21) 大日本仏教全書卷第一(三五四頁)
- (22) 当時『浄度経』が現存していたことは、良忠『観念法門私記』卷下(浄全四一—五八上)や、証空『観念法門自筆御鈔』卷上(西山叢書四一—六七上)から明白である。
- (23) 七寺本『浄度経』卷第二第一四一行。「持一戒完者天令五神(原文福)護之持五戒具者令升五神宮(原文榮)救(原文拯)門戸上至六天凡有百五十神番(原文幡)代擁護不令衰耗。…(中略)戒不完者諸天善神稍遠離之犯一戒者升五神去之犯五戒者百五十神尽棄離遠之惡鬼稍燒近因衰病之耗乱其家遂致衰喪不利財物不聚所向不偶死入地獄」
- (24) 望月信亨『仏教経典成立史論』(四〇九頁)には「〔十往生経の〕数を二十五としたのは、何といっても二十五善神説に導かれたことを表するものと認めなければならぬ。」と述べている。
- (25) 浄全一—六九八上
- (26) 卷第二のはじめに見られる。一つは七寺本の欠損部分、二つは七寺本卷第二の第六三行。

(27) 浄全一七〇六下

(28) むしろ良忠が『安樂集私記』巻下（浄全一七四五下）で指摘したように、失訳『五王経』（大正蔵一四七九七上）に同旨の内容が見てとれる。『五王経』は、「魂魄不安」、「魂霊去矣」、「社稷不辦」など撰述經典特有の用語が使用されている。『法経録』以降各目録では単に失訳とあるが、明らかに中国撰述の經典である。牧田諦亮『中国仏教史研究』第三所収「疑経と中国古典浄度三昧経と五王経について」参照。

(29) 浄全一七〇六下。『浄度経』には阿弥陀仏の言及は見られないので、この後の文は道綽のことばである。

(30) 七寺本『浄度経』巻第二二八行。「罪福相累重数分明後当受罪福之報一一不失一念受一身善念受天上人中身惡念受三惡道身百念受百身千念受千身一日一夜種生死根後当受八億五千萬難類之身百歳之中種後世哉（原文哉）甚（原文其）為難数魂神遂種受形遍三千大千刹土中地間（原文聞）無有空地」

(31) いずれの經典目録にもこの経題は認められないばかりか、諸論章鈔に引かれる時は『浄度三昧経』『浄度経』『浄土経』とするも、道綽のように『浄度菩薩経』として引用することはない。

(32) 浄全四二五八上

(33) 七寺本『浄度経』巻第三三七行。「阿難白仏言是尊三昧度人乃爾衆生之類有識之属莫不得度者尊巍巍（原文巍巍）諸經中最衆行之首立道之元（原文元）百福之王尊妙乃爾名為何經云何奉持仏告阿難是經名斷諸苦本一名總持諸法門三昧又名浄度三昧度諸天人民鬼神龍阿須倫（原文論）及三塗莫不度脱浄諸情（原文清）浄三界故名浄度」

(34) 全巻に見られる対告衆を列挙し、あわせて登場する経文の行

数を示せば、四部衆等三五行・舍利弗五行・文殊師利六五行・地獄王閻羅二四行・法自在菩薩六七行・併沙王一五五行（以上巻第一）、併沙王一九八行・無尽意菩薩一〇五行・無蓋慈菩薩四〇行・法意菩薩一七行・大忍菩薩三八行・解脱菩薩四一行・浄度大士六九行（以上巻第二）、浄度大士一〇三行・蓮華浄菩薩一五行・相浄菩薩二〇行・縛色長者一一八行・恐畏長者八〇行・阿難一九行（以上巻第三）となる。登場する割合の頻度からだけでは、必ずしも誰が中心的な対告衆かを判断することはできないが、一つの基準となるであろう。『浄度経』では浄度菩薩より、併沙王の割合がはるかに高いことが認められるであろう。

(35) 道綽が経を引く場合、そのほとんどが現行本と相違していることは事実であり、『浄度経』も例外ではないようである。

(36) 『観念法門私記』巻下（浄全四二六一下）に「浄度三昧経第二云」として、経を引用している。その該当箇所は七寺本巻第二首の欠損部にあたり、敦煌本によれば巻上末にあたる。

(37) 中嶋隆蔵前掲論文。

(38) 七寺本『浄度経』巻第二三九行。「九齋八王之日守治十事立志令堅何謂為十一者齋日当詣佛寺燒香散花遶塔礼拜三尊種道根栽（原文哉）二者当従師受齋如法持之随師教令三者堅持五戒四者專心念道五者閉諸情欲六者念佛念慧念師恩重七者不得念妻子居家財宝一不得念持心如真人八者不得妄行来九者深自責本罪十者不得念一切人惡当施立功徳本消滅殃罪是為十事九齋日者先前一日当自嚴設断絶因縁男女別坐飲食香潔至其齋日令得清浄齋戒完具八王日者当先前一日男女異処守持十法」

(39) 七寺本『浄度経』卷第二四二行。「斎日当棄家居縁務就詣塔寺礼拝三尊從師受三自帰八閼斎於廟堂如法持之猶如除糞到淨地」

(40) 七寺本『浄度経』卷第三九三行。「当求明師受仏戒行戒三斎月六斎斎日如法益作福施勸加散華焼香燃灯礼拝悔過用師教令数数講論常從師問度世之道隨師節度死不復帰三苦処恣意所欲所生之处常在福地」

(41) 七寺本『浄度経』卷第三三〇六行。「汝乃能自憂度世道能滅我憂何甚快汝今遇(原文過)大福德遭值仏世尚復可耳乃得復聞浄度三昧其福功德無以為喻…中略…其聞是尊經三昧歡喜奉行如法者其福尊無比是皆非凡人行如中事不失毛分者尊過十方天上世間德無能与等者汝莫憂行者得度雖不能出家作沙門居家亦可脩道堅持五戒行九斎使如斎法斎日詣塔寺受斎蕩滌六垢論講道化求度世道自可得度何憂之有耶」

(42) 七寺本『浄度経』卷第三三四行。「已解居聚落無仏弟子但有俗人我当從業移近善友塔寺我自得其福」

(43) 『浄度経』卷第三のみに十回ほど見られる。①第二九行「一切諸天人民欲自度」、②第三〇行「仏実不度人、人自度耳」、③第四六行「人為自度、仏不度人」、④第三〇五行「衆罪日滋、云何自度」、⑤第三二六行「求度世道、自可得度」、⑥第三二六行「且自憂身、身自未度」、⑦第三二七行「自未能得度」、⑧第三九四行「其福隆盛、転身得度不久」、⑨第三九五行「精進如法者、後自可度」、⑩第三九九行「尚不能自度、何能度弟子」。

(44) 五八三頁一五八八頁。湯用形は「人天教」の典拠を確定できな  
いとして浄影寺慧遠の『大乘大義章』第一を紹介している。いま参考までに漢訳経典における古い例として竺法護訳『普曜経』

卷第四の告車匿被馬品第十三(大正蔵三二五〇七下)「菩薩告白、雖主五道 不知所帰。源所從來、五戒為人、十善生天、慳墮餓鬼、觔突畜生、十惡地獄。」がある。『浄度経』では卷第一の第六四行に「五戒完堅死則為人、十善行羸生切利天以下、十善堅強好欲生六天以下」、卷第三の一六三行に「奉持五戒十善行」とある。

(45) 『浄度経』の生天思想は、卷第一「昇紫堂永離生死惱」(二〇四行)、「其聞法者尽其寿命皆生天上」(二一八行)、卷第二「除死定生後得上天…眼自見來迎者応生天上」(六五行)、「信仏三尊後世昇天福堂」(三一七行)、卷第三「死得上天爾乃為好」(一五九行)、「後脱地獄可得生天」(三六三行)にそれぞれ見られる。

(46) 大正蔵五五三八中

(47) 大正蔵五五一〇一五下

(48) 大正蔵四〇三二中

(49) 月輪賢隆は『摩訶止観』六上をもとに智顗の疑経観について若干の解説をしている。

(50) 『統高僧伝』卷第二三(大正蔵五〇一六二八上)

(51) 『歴代三寶記』卷第十一(大正蔵四九一〇一中)、『統高僧伝』卷第二三 道安伝(大正蔵五〇一六二八上)、『周書』卷第五帝紀第五武帝では二月とする。卷第三十一列伝第二十三章 魯、卷第四十五列伝第三十七 儒林。詳細は『塚本善隆著作集』第二巻五五〇頁以降を参照のこと。

(52) 道宣『広弘明集』卷第八(大正蔵五二一四〇下)所収。道宣が『二教論』を著したのは、これにさきだつて司隸大夫甄鸞が『笑道論』を著して武帝に呈したが、三教の強調を意図して

いた帝の怒りをかって殿庭にて焼かれたことに起因している。

(53) 大正蔵四六・三四三下

(54) 卍統蔵經四四・四八四頁

(55) 淨全四・二五八上

(56) 牧田諦亮『疑經研究』所収「松譽巖的の疑經觀」を参照。

(57) 両者各巻の総字数を数えたところで、どちらもバランスがとれない。内容から検討すれば、卍統蔵經本巻第一尾と七寺本巻第二首には話題の連続性が認められること、七寺本巻第二第八五行目（ここは敦煌本巻第一尾に相当する）にある「仏告」ではじまる短いセンテンスを巻第一尾とし、直後の第八五行目（ここは敦煌本巻第二初に相当する）にある「仏言」を巻第二首とする方が自然な理解であろう。よって敦煌本が本来の形式であったように思える。

(58) 『浄度経』三巻の全貌が明らかになったことで、語彙だけでなく思想内容にも『提謂波利経』と深い関連性があることに注目されると思う。ただし『浄度経』は、『提謂波利経』のような庶民經典という性格が希薄であり、あくまでも仏典としての体裁を保持しているというという撰述意図が見うけられる。両經の撰述の先後問題をも含めて今後の進展が期待されるのである。

(59) 仏典における語彙は、概ね既訳の諸經において使用されている語彙を踏襲するのが常である。翻訳經典のみならず撰述經典もまた爾りである。『浄度経』の語彙を検討するにつけ、筆者はそれを竺法護訳諸經の語彙をかなり受けていると考えるのである。ただしその中には安世高・支婁迦讖・支謙訳諸經に使用させている語彙も含まれるが、まとまったかたちで現れるのは、やはり竺法護を待たねばならないようである。また『浄度経』

の巻第一に説かれる三十地獄説のうち、第二から第十七地獄までの内容は、竺法護訳『修行道地経』巻第三地獄品の八大地獄のそれに相応する。八大地獄は多数の經典に説かれるが、『浄度経』のそれは、順序語句からして『修行道地経』を受けたものと言えるだろう。これらは『浄度経』の撰述に携わった者の中に竺法護訳諸經の影響を受けていた者がいたということでもある。また鳩摩羅什没後さほど経過していない北地における經典の流通の現況を示唆するものでもあるだろう。これについては現在調査の段階である。